

# IL LOGOS NELLA TARDA ANTICHITÀ

JOHN RIST\*

SOMMARIO: 1. *Introduzione.* 2. *Una premessa necessaria.* 3. *L'approccio filosofico.* 4. *Filone.* 5. *L'elaborazione teologica.* 6. *Conseguenze per l'universo.* 7. *Conseguenze per l'etica.* 8. *Conclusione.*

## 1. INTRODUZIONE

QUANDO Benedetto XVI ha parlato a Regensburg della relazione tra la fede e il *logos*, potrebbe sembrare che rilevasse soltanto l'ovvio, cioè che il cristianesimo, almeno nella sua forma cattolica, ha sempre respinto i fondamentalismi che volevano mettere in contrasto le esigenze della fede con quelle della ragione, e ha sempre asserito che la dottrina cattolica debba essere per lo meno non-incompatibile con la ragione.

Questo non era un nuovo punto di vista, benché occorra riconoscere che è stato un successo molto importante dei tempi medievali – in modo particolare, ma non unico, con Tommaso d'Aquino –, mostrare, di fronte alla sfida posta dal nuovo aristotelismo, che era possibile essere sia credente che filosofo, mentre Maimonide si poneva in un certo senso in modo neutrale e il mondo islamico, sotto l'influenza di Al-Ghazali e di altri, affermava che la ragione deve essere in balia della fede, perché altrimenti non si potrebbe sostenere l'onnipotenza di Dio. Quindi, proprio nella luce della nostra sfida contemporanea al mondo islamico, Benedetto faceva bene a rilevare la natura ragionevole della fede cristiana.

Ma la reazione alle sue parole, considerate da troppi, anche nella Chiesa, come disastrosamente offensive e sconsiderate, mostra che la pretesa cristiana che le domande religiose siano difendibili con la ragione, e non siano soltanto da asserire, non viene ovunque accettata, neanche fra i credenti. O forse tanti di questi sembrano pensare che, seppure la fede può e deve essere difesa razionalmente, non dobbiamo affermarlo a voce alta perché sarebbe rischioso – ed è vero che la conferenza di Benedetto è stata addotta come giustificazione di abusi da parte di fanatici, che hanno perpetrato l'assassinio di qualche cristiano. Nonostante tutto ciò, è mia speranza e mia convinzione che il Papa sapesse bene ciò che stava facendo quando parlava in tal modo.

\* University of Toronto. Address of Prof. John Rist: 14, St Luke's Street, CB4 3DA, Cambridge, UK. E-mail: johnmrist@yahoo.co.uk

Come hanno detto sia Platone che Aristotele, è doveroso assegnare il primo posto alla verità, particolarmente per un filosofo – e quindi *a fortiori* per un teologo, per non dire per un Papa. Se le cose stanno così, quindi, ci rivolgiamo al mondo della tarda antichità – un mondo in cui la forma essenziale della teologia cattolica è stata fissata dai concili di Nicea, Costantinopoli e Calcedonia –, per vedere come sia stato compreso il *Logos* in quella società, e quali grandi differenze ci siano – se ve ne sono – tra l'opinione (o le opinioni) di allora e quelle che sembrano naturali ed ovvie per noi.

## 2. UNA PREMESSA NECESSARIA

Primo punto: negli anni recenti, poco abbiamo imparato di nuovo sul concetto di *logos* nella *tarda* antichità. Ciò non significa, però, che alcuni fra di noi non ne sappiano molto più che nel passato. Perché il problema non è mai stato che la conoscenza – i fatti – non fosse disponibile, ma piuttosto che essa non fosse ugualmente distribuita fra i gruppi che si interessavano del mondo antico.

Questa situazione continua, anche se meno che nel passato – e questo è un buon segno. Ciò che voglio dire è che quelli che si interessavano della storia del cristianesimo, e quindi *inter alia*, alla storia della conoscenza della parola *logos* nel cristianesimo antico, erano spesso lontani dall'averne una familiarità con gli elementi di conoscenza disponibili fra gli esperti del pensiero dei *pagani* della tarda antichità. E viceversa. I risultati sono spesso stati che, non soltanto fra gli studiosi del tardo antico, ma anche fra quelli di tutta l'antichità, le informazioni che erano le più comuni fra coloro che si interessavano alla storia della filosofia non erano disponibili, o lo erano soltanto in una forma datata, agli studiosi di storia della teologia.

Infatti, ci si trovava di fronte ad una doppia ignoranza: non solo perché informazioni disponibili, per esempio sul *logos* come di solito era compreso nel mondo antico, non erano accessibili ai teologi, ma anche perché era impossibile per questi teologi, almeno in certa misura, riconoscere la natura dei *cambiamenti* nell'uso del termine e di altri termini implicati dalle domande senza precedenti che la teologia cristiana poneva. Stiamo pensando non soltanto ai *significati* di alcuni termini, ma più ampiamente ai *concetti* di cui tali termini erano le rappresentazioni.

Naturalmente, gli studiosi hanno scritto molto sul "latino dei cristiani" ecc., ma rimane vero che pochi sembrano capire (per esempio) che la parola ordinaria greca *einai* – cioè, essere – nel greco classico si riferisce all'*essere finito*, all'*essere questo o quello o in qualche luogo*. Non può significare *essere infinito*; e quando i filosofi, come ad esempio Plotino, volevano indicare quel concetto difficile di infinito, non potevano, nel greco, servirsi del verbo *einai* senza apportare una qualche aggiunta (benché la storia sia diversa con la parola latina *esse*).

Non posso parlare oltre, in questa sede, sulla natura senza precedenti di molti nuovi concetti cristiani – o della necessità di essi; per ora basti dire – come esempio importante, ovvio e molto pertinente – che la filosofia classica non aveva un concetto di onnipotenza e che ci volle molto tempo prima che i cristiani potessero servirsi della parola “onnipotente” in un modo chiaro e intelligibile. Cominciarono, però, almeno, a lavorare su questo concetto, frenati pure dalla loro incapacità di ben capire la natura di tale sforzo o come questo stesso sforzo dovesse essere parte della loro comprensione del pensiero degli intellettuali pagani.

Per noi, infatti, è (o dovrebbe essere) difficile assumere, dopo due secoli di sofisticata filologia, che le significazioni delle parole non siano mai cambiate, come era per la maggior parte degli antichi. Per loro, uno scrittore del terzo secolo dopo Cristo, per esempio, assumerebbe, trovando una parola in un libro di un pensatore di seicento anni prima, che la significazione della parola non sia cambiata lungo i secoli trascorsi.

Nel mondo antico avevano i loro problemi, e noi abbiamo i nostri, particolarmente se, leggendo libri antichi, siamo ignoranti, come spesso siamo, della loro cultura in senso ampio – cioè non soltanto della cultura filosofica e teologica. Quando consideriamo il mondo antico, anche noi possiamo assumere che la significazione di parole ordinarie potesse essere facilmente compresa; sappiamo tutti, pensiamo, ciò che vogliono dire, e probabilmente ciò che volevano dire da sempre. Ma in realtà non lo sappiamo. Ecco un esempio importante: la stessa parola “ragione”. La maggior parte di noi pensa che questa parola indichi una nozione strettamente cognitiva; noi siamo tutti pronti ad assumere, se non studiamo meglio, che tutti coloro che si servono della parola “ragione” stiano parlando della medesima cosa. Ma questo non è vero: quando Platone o Agostino o Gregorio di Nissa si servono di qualche parola per intendere “ragione”, non si riferiscono necessariamente a una cognizione strettamente cartesiana. Tutti e tre, ognuno nel proprio idioma, pensano che è impossibile avere una conoscenza del Bene, o di Dio, senza che nello stesso tempo lo si ami. Quindi per i non-amanti è anche impossibile ragionare correttamente sul Bene o su Dio. In altre parole, per loro la ragione è anche emozionante, e anche la razionalizzazione è emozionante, è cioè accompagnata dalle emozioni che, nel caso estremo, sono fuori controllo (*pleonazousai*, come le hanno descritte gli Stoici).

### 3. L'APPROCCIO FILOSOFICO

Tenendo presente questa premessa, ci rivolgiamo ora alla storia del *logos*: non un resoconto dettagliato che qualche pensatore della tarda antichità potrebbe offrire, perché molto prima di poterne fare un resoconto occorre riconoscere il senso fondamentale (o piuttosto, come vedremo, *i sensi fondamentali*) della

parola. Uno di questi sensi, infatti, ci condurrà verso il cristianesimo ortodosso, l'altro verso l'Arianesimo o a qualche altro tipo di credenza eretica (o che poteva essere chiamata eretica). L'uno o l'altro di questi sensi fondamentali sarà infatti considerato assiomatico da qualunque pensatore antico, cristiano o non cristiano, nella tarda antichità.

Come spesso accade, è utile cominciare con Aristotele, anche perché la sua riflessione sul *logos* è stata influente non soltanto fra i suoi commentatori neoplatonici, ma anche fra i loro successori nel mondo islamico e cristiano medievale. Comunque, la storia offerta da Aristotele è sia simile che dissimile rispetto a quella di Platone (o di Agostino o di Gregorio), cosicché scopriamo subito una fonte di possibile confusione. Tutti infatti sarebbero d'accordo sull'affermazione che la capacità di "dare e ricevere un *logos*" sia il segno di una mente filosofica. Però, questo è ciò che, secondo i feroci critici del cristianesimo quali Galeno, Celso, Porfirio, i cristiani non erano capaci di offrire. Cito Galeno: «Se io fossi stato seguace di Mosè o di Cristo, non vi avrei dato una dimostrazione; avrei detto, 'basta solo la credenza'». <sup>1</sup> Ma Origene ed Agostino (ed anche i medioevali) hanno rigettato l'accusa, benché avessero poca difficoltà a trovare cristiani che fossero (e che sono) contenti di comportarsi nella maniera riprovata dai pagani. Le cose sono uguali anche fra altri credenti, come ha detto Benedetto, essendo il fideismo l'abuso e la corruzione della fede.

Nella *Politica*, Aristotele tenta di mostrare come gli esseri umani siano diversi dagli insetti sociali come le api e le formiche; la differenza, dice, esiste perché gli esseri umani hanno *logos*, per cui possono distinguere ciò che è vantaggioso da ciò che non lo è, e quindi ciò che è buono da ciò che è cattivo. Fra gli altri punti, Aristotele vuole rilevare che gli esseri umani possono ricordarsi di un'azione, di una persona o di un evento senza lo stimolo immediato: possiamo pensare a un cavallo senza vedere un cavallo – e possiamo riconoscere un cavallo come cavallo – operazione che, sembra, gli insetti sociali non possono fare – anche se, come ha detto Thomas Nagel nel suo famoso saggio *What is it like to be a bat?* non possiamo avere molta conoscenza di ciò che accade nella testa di un pipistrello quando "decide" di agire in una maniera tipica;<sup>2</sup> nonostante questo, però, possiamo formarci l'opinione ragionevole che un pipistrello non possa conoscere un cavallo come un cavallo, o "pensare" a un cavallo quando non entra in contatto sensibile con un cavallo.

Non è chiaro, però, se nella *Politica* Aristotele consideri *logos* come il pensiero o come l'espressione verbale di un pensiero, come neppure se pensi che tutti i pensieri debbano essere esprimibili e quindi tutta la conoscenza sia proposizionale. Però, la sua analisi ci permette di proporre un paio di domande sicuramente collegate al futuro filosofico del *logos*. Ecco quali:

<sup>1</sup> GALENO, *De differentia pulsuum*, in *Claudii Galeni opera omnia*, VIII, p. 657, 1.

<sup>2</sup> T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «The Philosophical Review», 83 (1974), pp. 435-450.

Il contenuto del pensiero e del discorso è uguale? Vale a dire: è necessario che dobbiamo potere articolare tutto ciò che pensiamo (almeno in un qualche senso preciso della parola “pensiamo”)?

È il discorso una versione inferiore del pensiero, in modo tale da poter dire che il discorso è il *logos del* pensiero? Alcune risposte a questa domanda implicherebbero che se X è il *logos* di Y, segue che X è inferiore a Y.

Ora passiamo da Aristotele agli Stoici e poi ai medioplatonici e Neoplatonici, meglio rappresentati in queste cose da Plotino.

Gli Stoici distinguono ciò che chiamano un *logos endiathetos* (LE) da un *logos prophorikos* (LP). Il primo indica un pensiero nella mente, l'altro un pensiero manifestato come una proposizione, indicando che il discorso intelligibile ha sintassi e deve essere proposizionale. In questo caso, benché X (LP) sia il *logos* di Y (LE), non è una versione inferiore di esso. Ma il prezzo che gli Stoici pagano per questo, ovviamente, è che devono insegnare (e tanti moderni sono d'accordo con loro) che tutto il pensiero è proposizionale.

La posizione di Plotino è molto diversa. Benché distingua l'attività *di* un soggetto e l'attività che deriva *da* un soggetto, senza indicazione necessaria che il secondo sia inferiore al primo, quando discute X come il *logos* di Y, ne fa seguire che X è la rappresentazione di Y a un livello inferiore di essere. Quindi, il discorso sarebbe un'approssimazione a un livello metafisicamente inferiore del pensiero interiore (e quindi tutto il pensiero non deve essere proposizionale). Infatti, Plotino è famoso perché rileva chiaramente (con tanti altri, anche se meno chiaramente, nell'antichità) che il pensiero più alto è non-proposizionale: una posizione respinta da molti pensatori contemporanei come non-intelligibile.

Considerato a un livello metafisico alto, quindi, troviamo che Plotino mantiene che Nous è il *logos* dell'Uno e che l'Anima è il *logos* del Nous, ecco che così c'è una gerarchia “subordinazionista”.

#### 4. FILONE

Ora osserviamo queste alterne interpretazioni della ragione (*logos*), o della spiegazione razionale, in termini più cristiani. La via più facile per farlo potrebbe essere tramite le parole all'inizio del vangelo di S. Giovanni: «In principio era il *Logos*». Una proposizione un po' simile doveva essere nella mente di Filone, il filosofo ed esegeta ebreo più o meno contemporaneo a Paolo e che può essere utilmente paragonato al maestro cristiano. Senz'altro Filone avrebbe detto «In principio era il *Logos*» servendosi di ciò che posso chiamare la moda plotiniana. Il *logos* sarebbe qualche tipo di energia di Dio, una rivelazione esteriore del primo principio, benché notiamo che forse potrebbe essere chiamato “*theos*”, perché, come ha dimostrato Wilamowitz circa centocinquanta anni fa – anche se la sua lezione rimane largamente ignorata – la parola

*theos* originariamente non era un nome, bensì un aggettivo predicativo, che può, come tutti gli aggettivi greci, essere cambiato in un sostantivo, ricevendo l'articolo (*ho theos*).<sup>3</sup> Così, dire "X è *theos*" significa dire che X è divino (ma non necessariamente l'unica cosa divina). Quindi nel greco classico si dice naturalmente non che "Dio è Amore" (o "Dio è Potenza"), ma che "L'amore (o la potenza) è dio (divino)".

C'è molto da dire su questo approccio al *logos* e su quanto fosse inaccettabile per la teologia cristiana degli anni successivi. Ciò manifesta il fatto che la filosofia è un'arte riduzionista: nella filosofia ci sforziamo di catturare il mondo nei nostri concetti, ma non ce la facciamo; il concetto di un cavallo non è un cavallo, come neppure riassumendo le caratteristiche di un cavallo, per non dire di un essere umano, possiamo catturare un cavallo o un essere umano. Ma benché questo punto sia importante, bisogna servirci della parola *logos* anche in altri modi, perché il contro-riduzionismo non è l'unico punto filosofico – o teologico – che vogliamo notare. Vale la pena, però, anche ricordarci che così parlando non parliamo in una lingua antica, né cristiana né pagana. In quei tempi non esisteva la distinzione del Duecento tra la filosofia e la teologia; la teologia era semplicemente una filosofia avanzata o superiore, cioè pensiero (da qualsiasi fonte e nutrita da qualsiasi informazione) sulle realtà superiori dell'universo. E forse gli uomini dell'antichità erano in uno stato migliore, più felice, senza la nostra distinzione moderna che – a parte le origini, che risalgono ad una guerra un po' sordida nelle università medioevali – era destinata a portare qualche vantaggio e anche degli svantaggi perché invitava i teologi a credere che la loro arte potesse essere emancipata dalla razionalità filosofica.

Torniamo di nuovo agli antichi. Filone, come abbiamo visto, parla di *logos* in un modo che ho identificato come "neoplatonico". Forse avrei dovuto dire "platonico", perché nell'antichità i Platonici parlavano spesso di queste cose in una maniera abbastanza simile a quella dello stesso Platone.<sup>4</sup> Ma ho deciso di non servirmi della parola "platonico" perché Platone utilizzava la parola *logos* senza tale comprensione metafisica specializzata: in questo, come Aristotele, pensava alla razionalità (come già detto) in una maniera non-cartesiana. Ovviamente Filone e altri platonizzanti sono d'accordo con Platone che la filosofia e/o la teologia sia una scienza intelligibile e ragionevole, eppure il loro uso metafisico del concetto di *logos* non deriva da origini platoniche ma piuttosto dagli Stoici, anche senza il desiderio stoico di identificarlo come una razionalità del tutto proposizionale; per un ebreo che credeva in un Dio trascendente,

<sup>3</sup> Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon, sein Leben und seine Werke*, I, Berlin 1909, p. 348.

<sup>4</sup> Ovviamente Filone era platonico fino ad un certo punto; ecco una delle ragioni della sua popolarità per Clemente Alessandrino e Origene, e forse del disprezzo nei confronti del suo lavoro fra la sua comunità ebraica negli anni seguenti.

questo atteggiamento stoico, derivato da un immanentismo e da una fisica soltanto di questo mondo, sarebbe impossibile.

##### 5. L'ELABORAZIONE TEOLOGICA

Possiamo quindi rivolgerci ora agli usi specificamente cristiani della versione subordinazionista, e riconoscere che quando Origene, per esempio, trova la parola *logos* all'inizio del vangelo di S. Giovanni, non esita ad assumerne il senso "neoplatonico".<sup>5</sup> Se Cristo è il *Logos* di Dio, poi in qualche modo deve essere inferiore al Padre e, naturalmente, la sapienza tradizionale nell'antichità lo incoraggerebbe ad affermare che ogni figlio rimane in qualche modo inferiore – senz'altro anche gerarchicamente – a suo padre.

Nonostante questo, alcuni studiosi moderni – fra cui Rowan Williams – hanno esagerato tale senso religioso-filosofico di *logos*. Williams ha rilevato, erroneamente, che il subordinazionismo, anche di Ario, era influenzato da idee platoniche – o, in questo caso, neoplatoniche –, ma benché ragioni buone siano state prodotte per mostrare che questa interpretazione delle fonti dell'arianesimo è sbagliata, non è difficile capire perché Williams l'abbia accolta<sup>6</sup>.

Nel caso in cui, comunque, quella che sarebbe poi divenuta la teologia ortodossa avesse avuto bisogno di un qualche tipo di concetto metafisico di *logos*, la versione "neoplatonica" avrebbe dovuto essere modificata sotto l'influenza di una versione più stoicizzante, benché i moderni abbiano sbagliato – analogamente, *ceteris paribus*, allo sbaglio di Williams ed altri – preferendo fonti stoiche specifiche piuttosto che riconoscendo che tali idee erano nell'aria intellettuale del tempo. Può darsi che anche la prima versione della storia stoica fosse influenzata da idee "nell'aria" piuttosto che viceversa, benché il legame delle teorie stoiche del *logos*, con la nozione che il pensiero sia necessariamente proposizionale, suggerirebbe che occorressero ragioni molto particolari per pensare al *logos* come lo pensano, cioè sempre in forma proposizionale.

Stando così le cose, i cristiani che volevano insegnare la piena divinità del Figlio avrebbero dovuto separarsi dai pagani, sia platonizzanti che stoicizzanti, e dalla loro interpretazione teologica del *Logos*. Come con *hypostasis*, dovevano costruire un termine tecnico, specificamente cristiano, dai vari frammenti utili dei resoconti già esistenti nel mondo pagano. Il *Logos* (parlato) deve, come volevano gli Stoici, essere un'espressione della sua fonte, ma in nessuna maniera ontologicamente differente rispetto a tale fonte. Quindi, benché dovessero seguire i platonici, affermarono che il *Logos*, pur senza essere inferiore alla sua fonte, nondimeno derivava da quella fonte.

<sup>5</sup> O più precisamente per lui medioplatonico.

<sup>6</sup> R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, W.B. Eerdmans, Cambridge 2002.

Per dire questo si servirono della parola “generato”, e potrei continuare, discutendo perché abbiano scelto questa parola un po’ sessualizzata – almeno per come tanti uomini del periodo capivano la sessualità, particolarmente l’atto della concezione. Ma devo rinziarvi. Invece, vorrei concludere questa parte del mio intervento rilevando come la dottrina finale cristiana sia stata il risultato, tanto delle negazioni quanto delle affermazioni – e forse in maggior misura di queste ultime. Cristo, il *Logos* del Padre, non deve essere pensato come una persona inferiore in una maniera platonica e nemmeno come una verità stoica proposizionale, ma come qualcosa di diverso: qualcosa che può essere scoperto soltanto per mezzo dell’esegesi dei testi biblici o di una tradizione strettamente cristiana, per quanto poco sia ancora analizzata.

#### 6. CONSEGUENZE PER L’UNIVERSO

Un *logos* stoico ed un *logos* tardo-platonico, contiene *logoi*, e questi *logoi*<sup>7</sup> sono i principi ragionevoli dell’universo cristiano. Ciò permetteva ai cristiani di seguire gli Stoici e i Platonici, insegnando un universo intellegibile, perché l’universo, conformemente ai *logoi* nel *Logos*, è una riflessione ragionevole di qualcosa nella mente e nella provvidenza di Dio. Questo è ovviamente di grande importanza, perché incoraggiava i pensatori cristiani, come Filopono, a continuare il lavoro dei commentatori pagani neoplatonici su Aristotele, offrendo resoconti sempre più sofisticati della natura dell’universo.

Tali interpretazioni, anche se inadeguate scientificamente, avevano il gran pregio di *volere* essere scientifiche, e quindi invitavano i fisici delle epoche a venire – purtroppo in tanti casi troppo nel futuro – ad eseguire le loro indagini dell’universo a partire dall’assunzione che l’universo è intellegibile, non soltanto per quanto riguarda i pochi principi generali, come gli atomi ed il vuoto per gli epicurei, ma nei suoi dettagli più piccoli e intricati; cioè potevano fidarsi del fatto che Dio, per mezzo della sua potenza ordinata – mi si perdoni l’espressione medioevale – ha creato l’universo fisico come un tutto intellegibile, che può essere districato dalla mente umana benché, né i nostri predecessori, né noi stessi, possiamo predire quanto potremo districarlo del tutto o quanto dovrà rimanere incompreso, almeno durante la nostra vita terrena. Forse si potrebbe pensare a tale domanda nel contesto della nozione di *epektasis*, di un conseguimento cioè sempre più completo della perfezione, sia nell’accezione di Gregorio di Nissa, sia in quella di Massimo il Confessore.

Ma dal principio-*logos* non soltanto è scartata una descrizione del mondo di tipo epicureo, cioè che non può offrirci niente di più tranne i principi di base, in modo tale che non possiamo informarci della natura dettagliata di un universo indeterminato e controllato da una deviazione arbitraria degli atomi;

<sup>7</sup> *Rationes seminales* in latino.



quel principio non ci aiuta a riconoscere soltanto che l'universo è il lavoro di una prima causa divina, ma che esistono anche cause secondarie, e che quindi non c'è spazio concettuale per l'occasionalismo, con buona pace di Malebranche. Indubbiamente vale la pena di capire l'importanza della negazione dell'occasionalismo nel contesto della conferenza del Papa a Regensburg. In questi giorni sentiamo tanto parlare dei successi dei pensatori arabi medioevali – ed è certo che i loro successi furono molto sostanziali –, ma la maggior parte di essi era compiuta prima che il pensiero occidentale avesse cominciato ad avanzare nella maniera ben riconosciuta nel Duecento e del Trecento. In un universo occasionalista, però – nel quale l'unica causa è l'azione di Dio –, lo studio dettagliato di un mondo fisico che sembra imprevedibile è una speranza vana, se non un'attività blasfema.

Il mondo islamico poteva recuperare qualche parte del suo primo vigore intellettuale soltanto dopo che avesse imparato dall'Occidente che, se esiste Dio, ci si deve dimenticare dell'occasionalismo quando si vuol studiare il mondo fisico: secondo la sua stessa definizione, infatti, l'occasionalismo nega sia l'intelligibilità dell'universo che le capacità investigative della mente umana. Qualunque cosa Dio avesse potuto fare – e per i cristiani qualunque cosa avesse potuto fare avrebbe dovuto essere intellegibile e coerente –, ciò che ha fatto è creare un universo del quale, secondo quanto abbiamo imparato nella tarda antichità, abbiamo la capacità di sviluppare un ragionamento aristotelico, per quanto possibile, e quindi, servendoci delle nostre menti, di riconoscere che anche tale versione della storia dell'universo deve essere alla fine rimpiazzata. Nietzsche, ricordiamo, si era preoccupato nel riconoscere che, dato che non avevamo abbandonato la nostra credenza nella grammatica, non ci eravamo ancora completamente sbarazzati di Dio.<sup>8</sup> Nel contesto di una ricerca fisica, la grammatica indica l'intelligibilità delle cose.

## 7. CONSEGUENZE PER L'ETICA

Fino ad ora ho discusso di descrizioni razionali dell'universo *fisico*, collegandole con l'idea cristiana che qualunque sia la potenza assoluta di Dio nell'universo che ha costruito, possiamo, servendoci delle nostre capacità intellettuali, cominciare il processo per decifrare il suo lavoro. È natura di Dio essere ragionevole – e anche dell'essere umano, se siamo creati secondo la sua immagine e similitudine, fatto negato da qualche monoteismo. Perciò, siamo capaci, chi più, chi meno, di comprendere qualcosa della struttura intelligibile non soltanto dell'universo fisico, ma anche di quello morale, cioè di ciò che contiene valori che non possono essere cambiati. Nel nostro mondo contemporaneo, però, particolarmente dopo l'Illuminismo, bisogna spiegare che il Dio dei cri-

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, München 1988, p. 78.

stiani è fonte di valori morali intelligibili e non arbitrari. Questo ci porta al problema della relazione tra Dio e le qualità morali (ed anche estetiche).

Anche qui, il punto di vista cristiano nella tarda antichità, come in tutta l'antichità, è chiaro. Corrisponde alla natura dell'etica essere intellegibile; non siamo ciecamente obbedienti, qualunque sia stata la condizione di Adamo prima della caduta. Questo *caveat* è importante, perché alla base del pensiero cristiano sull'etica resta la vecchia dottrina per la quale anche prima di sapere la differenza fra il bene e il male Adamo ha sbagliato, cioè era disobbediente.

Dobbiamo forse inferire da questo fatto che i cristiani debbano essere obbedienti alla legge divina morale soltanto perché abbiamo ricevuto il comando di farlo? Per questo intervento devo del tutto tralasciare i problemi di Adamo ed Eva, concentrando l'attenzione sulla situazione nella nostra esistenza caduta. Perché, se fossimo in grado di essere obbedienti a Dio soltanto dal momento che ci ha comandato di essere così, sembrerebbe che abbiamo un comportamento irrazionale, a meno che possiamo capire nelle nostre menti che ciò che Dio comanda deve essere un atto buono. In questo caso, allora, il problema diviene un problema della teologia filosofica.

Ma nel contesto storico nel quale sto pensando oggi, devo dimenticarmi di questi problemi certamente interessanti e tornare al problema di quale tipo di ordine morale sia stato stabilito dal Dio cristiano. Questo è importante, perché nel mondo contemporaneo non credente è più facile giungere a Dio tramite qualche comprensione delle istanze morali, piuttosto che, *cominciando* da Dio – che secondo tante voci europee non esiste o almeno non è raggiungibile da noi –, scoprire alla fine la moralità. Comunque, una volta di più mi rivolgo, non alla fine dell'antichità, bensì al pensatore ebreo Filone Alessandrino, perché a Filone, attonito di fronte alla maestà di Dio e zelante nel non sminuire la sua onnipotenza, manca poco per insegnare che, almeno per quanto è possibile capire, i comandamenti di Dio sono davvero arbitrari. Non intendo dire che Filone *voglia* dire questo; ciò che sto dicendo è che egli non sembra avere le risorse filosofiche adeguate per *non* spiegare la moralità in questo senso. Forse ciò gli è accaduto perché non ha adeguatamente integrato la razionalità divina nella sua riflessione più generale sulla natura divina. Infatti, spesso nella teologia l'importanza della potenza divina sembra indebolire il fatto che il governatore divino debba essere – anche platonicamente – una mente che ama. Ciò vale sia per Filone che per molti cristiani del Quattrocento.

Come già detto, la potenza "morale", ma arbitraria e non razionale, è sempre stata rigettata dai migliori pensatori cristiani antichi, come Origene e Agostino. L'esempio di Agostino ci mostra però come fosse difficile (e lo sia ancora) il problema. Infatti, la difficoltà fondamentale di questa parte della teologia filosofica nell'antichità era stata già formulata da Platone in *Eutifrone*. In quel dialogo, Socrate forza il suo interlocutore a decidere se gli dèi amano il bene perché è bene oppure se il bene sia bene perché è amato dagli dèi. Platone

preferisce la prima opzione, ma questo comporta la superiorità del Bene su Dio, ed anche il problema, almeno parzialmente non risolto da Platone, sulla relazione fra i due. Esiste, però, ovviamente, una terza opzione, che è sempre disponibile ma che non può essere presentata con chiarezza se non dopo lo sviluppo di un ragionamento serio sugli attributi divini. Si deve ammettere – e i pensatori cristiani della tarda antichità avevano cominciato il lavoro necessario –, che i concetti morali (giustizia, imparzialità, ecc.) devono essere veduti come attributi divini fissi, e perciò separati dagli altri *logoi* (di oggetti fisici come animali, alberi, pietre, ecc.) che sono stati *creati* da Dio, direttamente o meno. Ciò che salva Agostino (benché alcuni commentatori abbiano frainteso il suo argomento, spesso perché volevano costruire per lui un sistema troppo preciso) è la sua razionalità, il suo rispetto per il *Logos* come esso lo capisce, e particolarmente la sua dottrina della partecipazione; poiché quella dottrina ci insegna che abbiamo *davvero* qualche nozione di giustizia e delle altre virtù, tutte per Agostino varietà di amore, benché queste virtù possano essere comprese soltanto in riferimento a Dio stesso, fonte e – specialmente per mezzo di Cristo – esemplare supremo (mi si passi l'espressione inaccurata). Nonostante la caduta, secondo Agostino non siamo totalmente depravati; possiamo ancora riconoscere, in una maniera limitata, queste virtù molto intelligibili, che non sono costrutti, né di Dio e nemmeno dell'uomo, ma sono caratteristiche della *natura* divina.

## 8. CONCLUSIONE

Nonostante il percorso erratico del presente intervento, penso che si possa capire dove voglio arrivare. Gradualmente nel corso del cristianesimo antico, i migliori pensatori progredivano verso una descrizione di Dio – e quindi di conseguenza una descrizione di noi stessi – come l'intelletto supremo (del tipo giusto) al quale dobbiamo sempre più renderci simili, malgrado la nostra condizione caduta e, ovviamente, soltanto per mezzo della grazia. Ma questo avvicinamento è un avvicinamento all'intelligibilità, perché questa rimane un aspetto fondamentale della natura divina. Se respingiamo questo e rimaniamo “religiosi”, siamo nei guai, in guai molto seri, come possiamo imparare dalla storia.

Infatti, il fondamentalismo, nella forma di quell'atteggiamento anti-intellettuale deriso da Galeno e da altri nell'antichità, resta una presenza pericolosa, non solo nelle altre religioni ma dentro il cristianesimo stesso, anche quello cattolico. Talvolta i fondamentalisti hanno fatto appello al *credo quia absurdum* di Tertulliano.<sup>9</sup> Ma in questo senso anche Tertulliano è frainteso, in quanto

<sup>9</sup> E in Inghilterra anche cantiamo nelle chiese cattoliche un inno protestante con il verso – nel disprezzo della *fides quaerens intellectum* agostiniana ed anselmiana – che ci parla della “fede che crede e non chiede come”.

egli sembra voler rilevare soltanto – in un modo tipicamente retorico – che ciò che appare come una stupidaggine ai greci diviene buon senso nel pensiero cristiano coerente. E questo fraintendimento di Tertulliano va d'accordo con lo pseudo-argomento di David Hume riguardo ai miracoli, secondo il quale i miracoli non possono accadere, quindi non accadono. Un esempio tipico di pensiero secolare che spesso inganna quei cattolici che vogliono sempre rispondere ai secolarizzanti in termini secolari: ciò implica che di sicuro perderanno, perché accettando premesse non cristiane, ovviamente hanno già perso.

Così la mia conclusione è chiara, nonostante quelli che non vogliono sentire la verità pronunziata da Benedetto a Regensburg. Il Papa aveva ragione parlando della razionalità – nel senso corretto – necessaria al cristianesimo, e indicando che i soli percorsi alternativi che rimangono sono il fideismo o il secolarismo, entrambi non edificanti. Tali opzioni erano già chiare ai cristiani dell'antichità, fatto salvo che ciò che attualmente chiamiamo "secolarismo" era celato sotto la bandiera del vitalismo stoico. Ma il vitalismo nega l'incorporeo, rigettando così ogni possibilità di una giustificazione del pensiero morale – ecco il quasi-materialismo che è divenuto così attraente a non pochi chierici francesi nel secolo passato –, mentre anche nell'antichità, come si spera ora, i cattolici rigettano ambedue le opzioni, sia quella fideista che quella immanentista, se pensano logicamente sul *Logos*.

*ABSTRACT: This paper presents a synthetic narrative of different concepts of logos in Late Antiquity. The Stoic distinction between Logos prophorikos and Logos endiathetos, connected with the identification of logos with propositional thought, is contrasted with the more normal (and Neoplatonic) understanding which implies the inferiority of the logos itself to that of which it is the logos. This difference is important if we are to grasp the path Christian thought had to take to overcome subordinationism. A comparison with the logos in Philo is important in this regard since his version required modification to be applied by Christians to be Son of God. That modification had repercussions for ethics and cosmology. The problems discussed in this paper indicate the importance of Pope Benedict's comments in his Regensburg address and shed light on how they should be understood.*

*KEYWORDS: Logos, Neoplatonism, Stoicism, Philo, Christianity.*

STUDI